OLAVO DE CARVALHO

O crime
da madre Agnes
ou:
A confusão
entre Espiritualidade
e Psiquismo

EDIÇÃO FORA DO COMÉRCIO, BASEADA NA SEGUNDA EDIÇÃO EM PREPARO PELO AUTOR,
PARA SER DISTRIBUÍDA EXCLUSIVAMENTE
ENTRE INTEGRANTES E AMIGOS DO
GRUPO TEMPO
1999

Filiæ meæ Agnete
dicatum
et in honorem
Sanctæ Agnetis

Prefácio da 2ª Edição

Pouco tenho a acrescentar ou a mudar neste meu livreto, velho de doze anos, pelo qual sinto, entre tantos que escrevi outrora, paternal estima. Entenda-se, por favor, uma estima feita menos de auto-admiração vaidosa que de compassiva benevolência por um jovem autor que já não sou eu; benevolência que ambos, eu e ele, desejaríamos ver compartilhada pelo leitor ante um trabalho que não tem outro mérito senão o da intenção que o inspirou.

Se fosse alterar alguma coisa, verteria em primeira pessoa do singular o indigesto plural majestático, ou — ora, vejam — de modéstia, que na época me parecia a expressão adequada da impessoalidade austera que deve imperar nestes assuntos, mas que logo depois começou a me soar, e soa ainda hoje, como um artifício não muito elegante para dar às visões pessoais de um pobre singular humano uns ares de autoridade coletiva.

Mas não. Que fique como veio ao mundo, escoimado apenas de uns erros de grafia e de umas quantas obscuridades sintáticas, bem como acrescido de notas de rodapé que atualizam como podem a discussão. Ele é manifestação autêntica de um pensamento que, no essencial, continua a me parecer suficientemente verdadeiro, e não de todo irrelevante.

A quem tenha lido meu Símbolos e Mitos no Filme "O Silêncio dos Inocentes"*, a* Madre Agnes[1] *poderá fornecer alguns úteis pontos de comparação, como um primeiro exemplo de extensão do mesmo método de análise a uma obra de índole totalmente diversa, e diverso gênero. Esse método consiste, muito simplesmente, em aplicar os critérios da hermenêutica simbólica tradicional, bem como da minha particular* teoria dos gêneros[2] *daí derivada, ao mesmo tempo e inseparavelmente aos símbolos individuais contidos numa obra e à sua estrutura global, e em buscar a coerência entre uma coisa e outra. A obra literária surge aí como uma mônada, um microcosmo simbólico, organizado à imagem e semelhança do universo inteiro, tal como visto por um artista segundo as convenções vigentes na sua época e os dons da sua inteligência imaginativa pessoal. Quem leia em sequência o livro dos* Gêneros*, o dos* Inocentes *e este, há de entender melhor, espero, a unidade do pensamento que os inspira.*

Talvez convenha enfatizar que essa unidade não é somente a de um método de investigação literária, mas a de uma concepção filosófica sobre a linguagem, o

1 O título — preciso dizer? — inspira-se na semelhança flagrante entre o tema da peça de John Pielmeyer, objeto da minha análise, e o do romance de Eça de Queiroz, que muito provavelmente o autor canadense não leu. Nunca entendi senão como bisbilhotice fútil a curiosidade de algumas pessoas quanto à vida sexual de padres e freiras. A suposição de tremendas orgias por trás dos muros de um convento excita-as formidavelmente, mais do que se a gandaia se realizasse num motel. Duvido que essa curiosidade malsã de adolescentes possa algum dia gerar alguma produção superior em qualquer arte. Os que se entregam a esse gênero de especulações ainda não viveram o bastante para perceber que a vida sexual da maior parte dos seres humanos é pobre e sem encantos, e que só por uma exceção francamente perversa o voto de castidade poderia torná-la mais interessante.

2 V. *Os Gêneros Literários. Seus Fundamentos Metafísicos*, Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993.

homem, o cosmos e o infinito, da qual o referido método não é mais que extensão e ilustração. A concepção de que falo é aqui apenas esboçada por alto, nos capítulos X, XI e XII, mas eles bastam para fazer deste pequeno livro, sob o rótulo de crítica teatral, também — e quase involuntariamente — um livro de metafísica.

Rio, outubro de 1994.

Prefácio da 1ª Edição

Escrevi este livreto para fornecer alguns pontos de referência aos meus alunos católicos que, tendo assistido à peça de John Pielmeyer, Agnes de Deus*, se encontravam naturalmente perplexos ante a impossibilidade de situá-la na perspectiva cristã da qual, no entanto, ela se reclamava expressamente.*

Desejava publicá-lo com a peça ainda em cartaz (setembro de 1982) e fazê-lo sob pseudônimo. A primeira dessas intenções explica, pela pressa, as lacunas e imperfeições do texto, bastante obscuro em certos pontos; a segunda justifica o uso do plural majestático, forma que reconheço bastante antipática e mais própria aos discursos ministeriais do que aos escritos de filosofia.

Por azar ou sorte, não foi possível realizar a primeira, fora da qual a segunda perdia todo sentido; e aqui está o livro, um ano depois, em tiragem modesta, com meu nome na capa e este prefácio na primeira pessoa.

Cabe ainda esclarecer que o intento deste trabalho não é estudar propriamente a obra de Pielmeyer, mas apenas tomá-la como ponto de partida para certas reflexões que interessam à consciência religiosa contemporânea. Sua perspectiva, pois, não é bem a do crítico teatral, mas antes a do estudioso de religiões. Isto não impedirá, no entanto, que das minhas considerações se depreenda um juízo categórico quanto ao valor da peça, pois, por alto que suba minha admiração a Benedetto Croce, não pertenço ao número dos que crêem numa completa autonomia do estético, e subscrevo antes a fórmula de Platão: a beleza é a forma da verdade.

Devo ainda informar que a atriz Walderez de Barros — a notável Dra. Martha do espetáculo do Teatro Paiol — leu este trabalho e teve a coragem de não somente concordar com tudo ou quase tudo, como também de se interessar por um conhecimento mais profundo das questões metafísicas nele mencionadas, e começar a estudá-las, embora este assentimento e este estudo lhe custassem o grave desafio interior de ter de continuar a representar nos meses subsequentes, sem baixar de nível, uma personagem da qual sua compreensão poderia sofrer um giro de cento e oitenta graus. Este raro exemplo de valentia psicológica merece a minha mais sincera homenagem.

São Paulo, setembro de 1983.

I.

Diante de muitas obras que hoje em dia se apresentam como cristãs, somos tomados de fortes dúvidas quanto ao significado que seus autores atribuem a esta palavra, e mesmo quanto à intenção com que a empregaram.

De fato, ser cristão não consiste — e sobretudo não se resume — em participar de uma certa atmosfera sentimental difusa, em sentir-se imerso na "aura" de uma sensibilidade cristã, e nem mesmo em comungar de "valores" convencionalmente admitidos como cristãos, como por exemplo a caridade, a pureza de intenções, o respeito à dignidade da pessoa humana, etc. etc. Pode-se praticar a caridade, a pureza e o respeito à dignidade humana sendo-se mussulmano, judeu, budista ou ateu. Tais virtudes não são especificamente — muito menos exclusivamente — cristãs, e aliás, bem ao contrário, é perfeitamente possível ser cristão, e cristão sincero, sem possuir nenhuma delas em grau exemplar, como o evidencia aliás o fato de que o Cristo não veio buscar os santos, e sim os pecadores.

O que não se pode, o que é absolutamente impossível sob todos os pontos de vista, é ser cristão sem crer na divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, sem crer que ele nasceu da Virgem Maria por obra do Espírito Santo, que seu suplício e morte oferecem uma oportunidade de redenção a todos os homens, que Ele ressurgiu dos mortos, subiu aos céus e voltará para o julgamento final — tudo isto tão certo como dois e dois são quatro e talvez mais certo ainda.

Em suma, ser cristão não consiste em generalidades, mas em aderir com todas as forças a uma crença muito particular e determinada[3]. Fora disto, o uso do termo "cristão" é, no mínimo, inexato ou oblíquo.

O que dissemos não implica necessariamente que a religião cristã, e especificamente a sua forma católica e latina, seja a única manifestação espiritual valorosa ou que a adesão explícita a ela seja o único caminho para a salvação das almas. A mera existência de outras religiões mundiais — para não falar dos testemunhos de vida espiritual autêntica no seio dessas religiões — é um fato que nenhum cristão pode ignorar. Mas duas coisas serem boas não quer dizer que sejam a mesma coisa. Que criança, com fome, se satisfaria com carinhos, sob a alegação de que também são bons? Do mesmo modo, seria ridículo alguém se proclamar cristão por acreditar em coisas aliás excelentes como as virtudes corânicas ou a sabedoria do Buda. Há mundos e mundos de riquezas espirituais diversas: elas não respondem às mesmas perguntas nem atendem aos mesmos anseios. No entanto, o público contemporâneo parece aceitar como cristã qualquer coisa que emane de "bons sentimentos". A quem interessa confusão tão grosseira?

As distinções acima pareceriam desnecessárias, por demasiado evidentes, se não fosse a profusão de obras como as que mencionamos no início deste capítulo, e das quais a mais recente amostra é a peça *Agnes de Deus*, de John Pielmeyer, encenada em 1982 no Teatro Paiol, de São Paulo, com direção de Jorge Takla e interpretação

3 A eventual objeção de que cristãos sinceros também têm dúvidas é inteiramente despropositada. A fé não exclui momentos ou mesmo fases de dúvida: exclui apenas a negação peremptória e o espírito de contradição que leva a dúvida para além do limite de uma natural exigência de explicações.

aliás memorável de Cleide Yáconis, Walderez de Barros e Clarice Abujamra.

O enredo trata de um crime que pretende passar por milagre, ou de um milagre que se esconde sob as aparências de um crime; e também de uma conversão que não passa de uma crise de nervos, ou de uma crise de nervos que acaba resultando com conversão autêntica. É um enigma, portanto: a resposta final quanto ao que se passou realmente é deixada a cargo do espectador; o autor mesmo é ambíguo, não escondendo nem sua simpatia emocional nem sua repulsa intelectual pela versão segundo a qual tanto o milagre quanto a conversão foram autênticos, ao menos em parte. O que está em jogo, enfim, é a fé cristã contra o cinismo, a descrença e o desencanto *blasé* do racionalismo moderno; ou, caso se tenda para a solução oposta, é a honestidade, o rigor da consciência científica contra a exigência religiosa de acreditarmos no inverossímil.

É forçoso resumir brevemente o enredo, para que se entenda bem o que vamos dizer depois.

Um recém-nascido é encontrado morto na lixeira de um convento. A mãe, Irmã Agnes (Clarice Abujamra), alega um surto de amnésia e não reconhece que o bebê é seu. O juiz criminal encaminha-a a uma psiquiatra, Dra. Martha (Walderez de Barros), para que esta dê um parecer quanto à sanidade mental da acusada. Se declarada sã, Irmã Agnes será processada (e, subentende-se, condenada); se doente, será internada no manicômio judiciário.

Interrogada sobre quem poderia ser o pai da criança, a superiora do convento, Madre Míriam (Cleide Yáconis), depois de muitos rodeios, declara que acredita — ou, com mais prudência, que "não exclui totalmente a hipótese de" — tratar-se de um parto virginal, miraculoso. Mulher madura, ex-mãe de família, Madre Míriam é de um sólido realismo burguês, e sabe que aquilo que acaba de dizer soa como um descomunal contra-senso. Mas, primeiro, tudo lhe indica que é impossível ter um homem entrado no convento; segundo, Irmã Agnes está, para ela, acima de qualquer suspeita: de um lado, porque é de uma inocência que raia a debilidade mental; de outro, porque já deu provas de ser uma "criatura especial", dessas pelas quais "Deus parece ter especial predileção". Entre outros sinais dessa predileção, Madre Míriam destaca que Agnes, sem ter qualquer noção de música, vem desde há algum tempo entoando cânticos maravilhosos, "numa voz que não é dela"; e que, bem mais significativo, suas mãos mostraram um dia os estigmas de Cristo, os quais em seguida desapareceram repentinamente sem deixar cicatrizes[4].

Quanto ao crime, Madre Míriam diz que Agnes só pode tê-lo cometido num estado de total inconsciência, portanto sem culpa.

A psiquiatra recebe com indisfarçada ironia essa versão dos fatos, e insiste em investigar para descobrir quem é o pai da criança. Ela não esconde também sua repugnância pela Igreja Católica, da qual — conta — se afastou desde a infância, traumatizada pela morte de uma sua irmã, uma noviça, à qual as superioras não haviam

4 O aparecimento dos estigmas de Cristo — as marcas dos cravos com que foi preso à cruz — nas palmas das mãos de um fiel é geralmente considerado, na tradição cristã, um sinal fidedigno de predileção divina, ao menos quando vem acompanhado de dons espirituais manifestos, como as virtudes morais excelentes, a palavra inspirada, a capacidade de operar curas miraculosas. Um caso mundialmente conhecido é o do Padre Pio, na Espanha.

providenciado em tempo os cuidados médicos de que necessitava. Mas admite ter simpatia por Agnes e, tendo em vista que a circunstância de o crime ter sido cometido em estado de transe psicótico poderia livrá-la da cadeia, mas não do manicômio, diz que pretende investigar uma outra hipótese que, se confirmada, provará a completa inocência da acusada: alguma outra pessoa, interessada em abafar o escândalo, teria entrado no quarto e assassinado a criança enquanto a mãe dormia. Por meio da hipnose, a Dra. Martha tentará fazer com que Agnes se recorde de todos os detalhes, para obter, ao mesmo tempo, a cura psicológica, a prova da inocência, a pista do culpado.

Mas, em transe hipnótico, Agnes relata que quem a fecundou foi nada menos que um anjo e que a única pessoa humana que entrou no quarto foi sua mãe. Se a primeira dessas coisas é improvável, a segunda é impossível: a mãe de Agnes está morta há muitos anos.

Após muitas discussões com a psiquiatra em torno de catolicismo *versus* bom-senso científico, a madre superiora acaba aceitando que Agnes se submeta a uma nova sessão de hipnose. Agnes, em transe, revela que em criança fora seviciada pela mãe, uma alcoólatra. A malvada sofria de delírios premonitórios onde via a filha dar à luz uma criança ilegítima; e, para prevenir o risco, introduzia cigarros acesos na vagina de Agnes.

Madre Míriam acha que Agnes está sofrendo demais nas sessões de hipnose, e pede ao juiz de instrução que mande suspendê-las; mas a Dra. Martha recorre e obtém permissão do tribunal para continuar. Antes, porém, que nova sessão se realize, a médica sofre uma mutação pessoal violenta, sob o impacto acumulado das experiências com Madre Míriam e Agnes: sua menstruação, que cessara três anos antes, volta repentinamente, durante uma noite cheia de sonhos agitados e presságios atemorizantes.

Na terceira sessão, Agnes, após relatar seu encontro direto com Deus e com Nossa Senhora, confessa, de repente, que matara a criança deliberadamente, por julgar que sua gravidez tinha sido "um erro de Deus"; aos prantos, afirma que agora odeia a Deus por isso, e que está segura de ir para o inferno. Em seguida, implora o perdão de Nossa Senhora, mas *com as mesmas palavras com que, em criança, implorava à mãe que parasse de seviciá-la*. A cena da confissão forma o quadro de um delírio entre histérico e esquizofrênico, o que parece sugerir que a explicação de tudo se resume num banal diagnóstico psiquiátrico. Mas, quando o espectador já está quase tranquilizado por esse retorno ao bom-senso materialista, algo imprevisto acontece: as mãos de Agnes começam a sangrar, nos locais dos estigmas de Cristo.

Uma vez porém explicado o sangramento como mera somatização histérica, a Madre Superiora, constata, com horror, que Agnes não era a criatura angelical que ela imaginara. Mas, ao mesmo tempo que concorda com o diagnóstico que aponta insanidade homicida, ela condena a médica por ter matado na sua alma "uma esperança que lhe era muito preciosa"; e entre muitos vaivéns, termina agradecendo à Dra. Martha por tê-la libertado de uma ilusão. "Precisamos de gente como a senhora", diz ela, num reconhecimento de que o "bom senso científico" pode servir de freio às ilusões e excessos da fé.

Agnes vai para o manicômio e, na cena final, a médica declara não ter

realmente chegado a nenhuma conclusão sobre a verdade ou falsidade do parto virginal de Agnes, mas que isto, afinal, não importava; o que importava era que a trágica história pessoal de Agnes a havia tocado profundamente, e que por isto ela se havia reconvertido ao catolicismo. Que esta assombrosa sucessão de acontecimentos tivesse atravessado o caminho de uma agnóstica e terminado por levá-la à conversão, era o que lhe parecia já ser milagre bastante.

II

Com algumas elipses e abreviaturas, esse é o enredo. Tudo não passaria de mais uma história vulgar de crime e loucura, se não estivesse entremeado de discussões teológicas e morais que realçam o significado dos eventos; os personagens acabam por se transformar em representações alegóricas das várias opções da consciência contemporânea perante o problema religioso, e o conflito adquire uma envergadura e um impacto consideráveis, pois afinal o que se disputa é a alma do espectador. A discussão sobre a inocência ou a culpa, a sanidade ou a demência de Agnes transfigura-se numa dramática decisão — a cargo do espectador — quanto à possibilidade do milagre em geral, mais especificamente nas condições do mundo de hoje. Isto obriga-o, em última análise, a uma tomada de posição em face do cristianismo, pois todo o dogma cristão repousa não apenas sobre um, mas sobre dois milagres: o nascimento virginal de Nosso Senhor Jesus Cristo e sua ressurreição dentre os mortos, sem contar a imaculada concepção de Maria e os milagres realizados por Jesus em sua vida terrestre .

Numa época que tende a dissolver a questão religiosa em vagas considerações sobre moralidade e direitos humanos, a peça de Pielmeyer tem o mérito de colocar o problema em termos reais: se não acreditamos em milagre, simplesmente não somos cristãos, por mais que nossos ideais ou sentimentos coincidam com certas emanações periféricas da sentimentalidade cristã; se cremos que milagres ocorreram de fato, mas num tempo pretérito e vagamente mítico, que nada tem a ver com o que consideramos a “realidade” da vida de hoje, então também não somos cristãos: apenas desejaríamos sê-lo, mas não como proposta concreta, e sim como hipótese remota ou sonho impossível.

Mas, se a colocação inicial do problema coincide com os dados reais, a maneira de conduzi-lo mostra que Pielmeyer não tem mais do que o espectador uma consciência clara do que está realmente em jogo; e que, por isto, sua peça somente pode contribuir para aumentar a confusão que se destinava a dissipar. Só nos decidimos a escrever sobre isto porque a questão nos parece particularmente grave, e não porque tenhamos alguma aptidão ou gosto especial pela crítica de teatro .

III

Logo no começo da peça, Pielmeyer estrutura o conflito de um modo bastante didático, calcado no esquema trinário dos autos medievais, onde um anjo e um

demônio disputam a posse de uma alma. A alma é a de Madre Miriam, o anjo é Agnes e o demônio a psiquiatra tentadora que termina, de fato, por liquidar a fé de Madre Miriam e a imagem da inocência angelical de Agnes — o que representa, no contexto da cena, uma vitória ao menos parcial do demônio.

Tal como nos autos da Idade Média, como por exemplo o *Auto da Alma*, de Gil Vicente, que, embora pertença cronologicamente a um período um tanto posterior, obedece ao esquema do teatro medieval, cada um dos personagens extremos representa uma força unívoca, coerente, em oposição radical e inconciliável como uma força adversária de potência equivalente (Agnes, a fé; Dra. Martha, o ceticismo), enquanto a alma, dúbia e vacilante por natureza, oscila entre os dois polos. De fato, Madre Miriam é boa e dedicada, mas sua fé é antes um "desejo de crer" do que uma certeza interior; desejando crer na inocência de Agnes, mas ao mesmo tempo duvidando que milagres possam ocorrer "hoje em dia", ela pede a Deus que não lhe tire esta "última ilusão", da qual precisa para viver e para crer. As palavras mesmas da sua prece são autocontraditórias: pedir que Deus nos iluda já é confundir Deus e diabo. Como representante da consciência cristã, Madre Míriam é de uma inépcia característica: o conteúdo de sua crença é puro ateismo e blasfêmia, mas ela se imagina cristã porque está imersa no sentimentalismo vulgar que é como uma secreção da comunidade cristã.

Este sentimentalismo — que tantos, hoje, católicos ou ateus, tomam pela verdadeira fé, pela simples razão de que, como Madre Miriam, jamais conheceram coisa melhor — é um terreno fértil para a semente do negativismo racionalista. Que pode uma aspiração sentimental contra o poder convincente da "verdade dos fatos"?[5] A investida racionalista vai atacar justamente este ponto fraco, fazendo a pobre alma que se imagina religiosa debater-se entre uma lei que lhe ordena o amor à verdade, e a impossibilidade de negar, sem tornar-se implicitamente mentirosa, os fatos comprovados que desmentem os fundamentos dessa mesma lei. Quantas consciências não se estilhaçaram nos últimos cem anos buscando uma conciliação possível entre um conceito religioso de moralidade e um conceito leigo e "científico" de honestidade intelectual? Por que o dever de "renunciar a este mundo" deveria aplicar-se unilateralmente ao domínio da moralidade, dos sentimentos e dos atos, ao passo que a inteligência humana, que é justamente a "melhor parte" (Lc., X:42), se escraviza

5 Ao atribuir, como geralmente se faz, à palavra "fé" o sentido de "crença" —- dando-lhe a conotação de uma simples inclinação emocional para sustentar algo que não se pode provar, e transformando-a, portanto, numa espécie de wishfulthinking — o que se esquece com demasiada frequência é o liame de parentesco, e mais que parentesco, identidade, que liga esta palavra aos termos "fiel" e "fidelidade"através da raiz comum latina *fides*. Ora, só se pode ser fiel a algo ou a alguém, a uma lei, a um compromisso, a um senhor; se este senhor fosse radicalmente desconhecido, como saberíamos se nossos atos, ou mesmo intenções, são ou não fiéis a ele? Como obedecer a uma ordem cifrada? Como ser fiel a um juramento ambíguo? A fé, ou fidelidade, pressupõe um conhecimento bastante daquilo a que se é fiel : um simples "desejo de acreditar", como o de Madre Miriam, é uma fidelidade no condicional, e portanto não é fé de maneira alguma. A fé é a fidelidade, a constância, a obediência a uma vocação, a um chamado interior, mas para isto é preciso que esta vocação tenha já eclodido, que este chamado já tenha sido proferido. A fé consiste em não esquecê-lo, mesmo quando as condições passageiras do mundo fenomênico parecem desmenti-lo; e é este o sentido do *credo quia absurdum* de Santo Agostinho, sentença de que no entanto costumam servir-se os inimigos da religião para jogar sobre esta a fama de anti-racional. Logicamente, a fidelidade renova e revigora o conhecimento que temos deste chamado, e este conhecimento por sua vez justifica e fortalece a fidelidade: *Crede ut intelligas, intellige ut credas*: "Crê, para entenderes; entende, para que creias". A confusão entre a fé e o *wishfulthinking* é talvez um dos mais amargos frutos do sentimentalismo "cristão" de nossos dias.

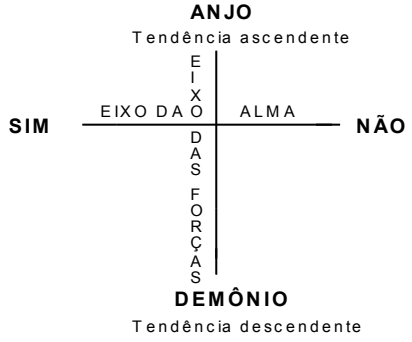
totalmente aos supostos “fatos concretos”, por temor de uma ciência que se declara francamente “deste mundo”, por sua constituição metodológica mesma? Não são, por exemplo, as fantasias de um Teilhard de Chardin o resultado típico desta mistura de elementos incompatíveis?

Madre Miriam, na verdade, tendo apostado sua vida na religião do milagre, jamais viu milagre algum. Se visse um único, toda a sua opção estaria confirmada, sua vida justificada, suas dúvidas apaziguadas. De repente lhe aparece alguém com os estigmas de Cristo. Não era a ilusão que ela pedia?

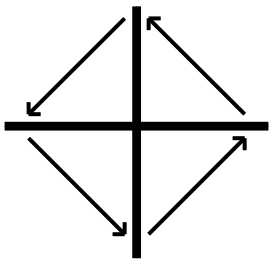
No entanto, ao desejar ver um milagre, Madre Miriam já não tinha, implicitamente, submetido sua fé ao critério “científico” do “fato concreto”? Pois bem, agora ela terá de aceitar, por bem ou pela força, um outro “fato concreto” que a psiquiatra vai-lhe atirar na cara: “os estigmas” bem podem ter uma simples causa psíquica, sem nada de milagroso. São uma somatização de conflitos histéricos.

Considerando-se a gravidez de Agnes, o assassínio do bebê e os antecedentes traumáticos relatados sob hipnose, esta explicação até que é bem razoável, e Madre Miriam vê o milagre escapar-lhe das mãos pelo mesmo caminho por onde entrou: pelo temor reverencial, idolátrico e ininteligente, aos “fatos concretos” — compensação mecânica do desejo de iludir-se. Não é de enlouquecer um cristão? “Geração má e adúltera é aquela que pede um prodígio” (Mt., XII:39).

Mas, voltando à estrutura da peça; nos autos medievais, tal como no caso presente, o ternário dos personagens evolui para um quaternário, de vez que a alma se biparte sob o jogo das influências opostas. A situação adquire um contorno que pode ser esquematizado num diagrama em cruz :

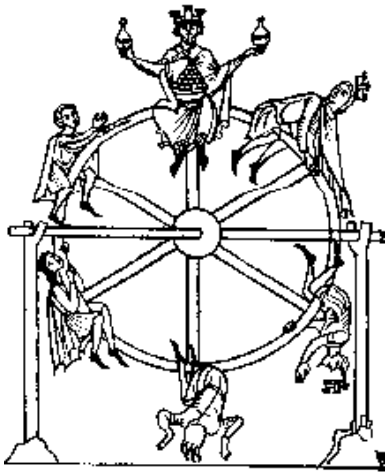


Para que exista um conflito, é preciso que ambas a potências tenham igual força persuasiva perante a alma, de modo que esta possa ficar dividida entre dois apelos contraditórios sustentados por evidências de igual peso: a evidência do “destino superior” que ela encontra no fundo de si mesma (o anjo), a evidência de sua própria tendência à dispersão e ao descaminho nos “fatos concretos” da realidade exterior (o demônio). Forma-se assim uma dinâmica que leva a alma a uma sucessão interminável de ascensões e quedas, que pode ser representado por um ritmo quaternário de rotação dos braços da cruz, no nosso diagrama :



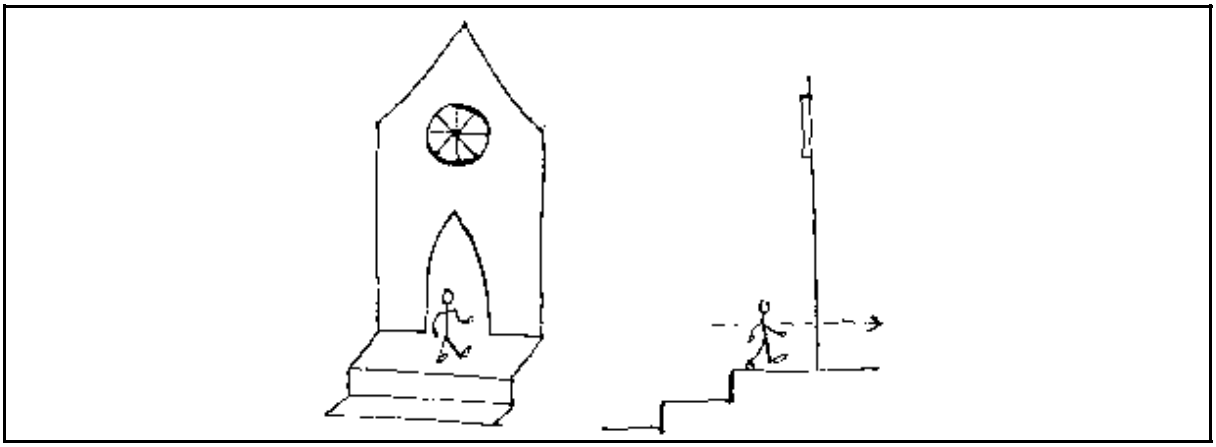
Esta estrutura em cruz não é absolutamente uma coincidência nos autos medievais, pois, tratando-se de uma forma de arte tradicional e sacra, a obediência às regras do simbolismo religioso, tanto na composição exterior dos personagens quanto na estrutura interna da obra mesma, é não só intencional como obrigatória. Também não é coincidência que o ritmo quaternário se assemelhe ao das quatro fases da Lua, pois esta, segundo um simbolismo tradicional bastante conhecido por quantos se tenham dado o trabalho de estudá-lo, representa precisamente a mente do homem, o campo das transformações cíclicas e das intermutações entre polaridades em conflito, que se espelham e se repelem sem descanso. Aliás, a nossa palavra "mente" provém (através do latim *mens*), precisamente do grego *menás*, menas, que não quer dizer outra coisa senão "Lua", e do qual provieram também muitos outros termos, como *ményma*, menuma, que tem as acepções de "significar", "representar", "simbolizar", etc., que definem justamente as funções do psiquismo.

A mesma concepção da rotação interminável entre quatro direções é a da "roda da vida", roda da fortuna, *rota fortunae*, tantas vezes esculpida no pórtico das catedrais góticas como símbolo do mundo psíquico (figura abaixo), de cujos vaivéns e oscilações o crente poderia escapar somente pelo acesso a uma dimensão espiritual, ou supra-psíquica, que o arrebatasse do jogo das tendências contrárias para a imutabilidade celeste, a paz eterna. Aliás, é justamente disto que provém a representação do estado celeste como um estado de "descanso", em oposição às dores e trabalhos da condição terrestre.



O acesso ao imutável é simbolizado pelo centro da roda, pelo eixo que governa e determina os movimentos sem deles participar diretamente nem ser por eles afetado.

Ora, ao cruzar o pórtico para entrar na Igreja, o fiel realizava simbolicamente esta travessia pelo meio da roda (v. figura), escapando ao movimento circular pela passagem de plano desde o mundo "exterior" e profano (a praça, a rua), para o "interior" e sacro (a nave do templo). A palavra *templo*, significativamente, provém de uma raiz hebraica que significa "corte" ou "ruptura"; raiz esta que se reencontra



noabe *támana*, "separar", e também na nossa palavra "tamanho".[6]

Quando, na simbólica cristã, Nossa Senhora é representada com os pés pousados sobre a Lua, como de fato o é na maioria das imagens, isto significa precisamente a diferença incomensurável entre o eixo e a roda, a distinção radical de planos entre o psíquico e o espiritual, e o domínio absoluto deste sobre aquele, quer se trate do psiquismo humano, quer do psiquismo "cósmico", que hoje em dia é tantas vezes confundido com o espiritual propriamente dito.

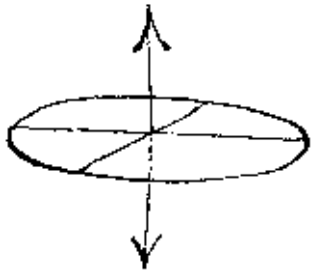
IV

Nos autos medievais, a passagem libertadora de planos é representada pela interferência de algum personagem superior, que transcende infinitamente a esfera do psiquismo. Este personagem, que geralmente é representado por Nossa Senhora, por Jesus, por um grupo de Santos ou, como no *Auto da Alma*, pela Igreja, vai arrebatar a alma desde o nível psíquico, mental, em que se desenrolou o conflito até esse momento e, alçando-a ao nível da contemplação puramente espiritual, fazê-la compreender a totalidade do esquema cosmológico que constituía a moldura e o condicionamento do seu drama individual. A alma compreende então a extensão da sua miséria existencial e, simultaneamente, da sua grandeza essencial, obtendo assim o conhecimento integral da verdade que a liberta .

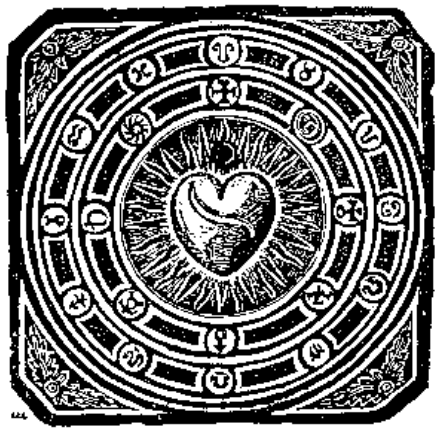
No simbolismo das direções do espaço, a "roda" é representada na horizontal, numa referência imediata ao horizonte, isto é, à circunferência do mundo sensível que

6 Sobre o simbolismo dos templos, além, evidentemente, dos trabalhos clássicos e definitivos de René Guénon (*Le Symbolisme de la Croix*, l931; *Symboles de la Science Sacrée*, l962, obra póstuma), pode-se ler Jean Hani, *O simbolismo do templo cristão*, trad. Portuguesa, Lisboa, Edições 70, l98l.

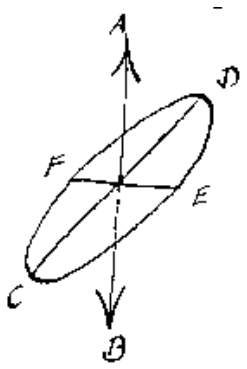
se estende à nossa volta; e o eixo fica na vertical, pois se trata, então, do “eixo dos mundos”, que entreliga todos os planos da existência, do inferno até o céu, passando pelo plano intermédio que é aquele onde estamos. Tal é a figura da cruz tridimensional:



O *Chrisma* cristão tem uma relação evidente com esta figura, pois o Sagrado Coração de Jesus, sendo o centro irradiante de toda a realidade, não poderia deixar de ser representado no centro das direções do espaço, como aliás se vê na famosa inscrição no mosteiro de Saint-Denis d'Orques, recolhida pelo eminente historiador Louis Charbonneau-Lassay, e que nos dá hoje um vislumbre da época em que os cristãos, ainda não contaminados pelo demônio da “desmitologização”, sabiam ver nos símbolos algo mais do que simples alegoria:



O fato de que o anjo e o demônio não pertençam ao mesmo plano, sendo, ao contrário, personificações de tendências opostas, uma ascendente e outra descendente, é representado, no simbolismo astronômico e astrológico, pela inclinação da eclíptica (órbita aparente do Sol, que simboliza o mundo das mutações, dos ciclos), em relação ao eixo dos polos, formando uma figura assim :



Esta figura é, aliás, mais propícia do que a anterior para representar o conflito em questão, pois inclui, além do "alto" e "baixo" estáticos, a idéia de uma "subida relativa" (no sentido C-E-D), seguida de uma "queda relativa" (D-F-C), o que expressa bem os movimentos da alma entre a fé e o desespero. Uma feliz exemplificação do caráter objetivo dos símbolos tradicionais, que os distingue de todo alegorismo, é o fato de que a inclinação da eclítica em relação ao equador celeste é igual à da inclinação do coração em relação à vertical do corpo humano.

Como dissemos, a "salvação pelo alto" é representada por alguma figura celeste, e, no caso do *Auto da Alma*, pela Igreja. Ora, é interessante observar que a palavra "igreja" provém (através do latim *ecclesia*) do grego *ekklesía*, que significa "assembléia", mas tem a mesma raiz do verbo *ekkleío*, ekkleio, que quer dizer "interditar", "separar", "excluir" e também de *ekkláo*, ekklao, que significa "separar quebrando". Tais palavras têm o mesmo sentido de separação e ruptura — entre dois mundos, o profano e o sagrado, o horizontal e o vertical — que tínhamos observado na etimologia da palavra "templo"; de modo que, através de duas evoluções semânticas, uma do hebraico, outra do grego, chegamos ao mesmo simbolismo, que é o do ângulo que separa a horizontal da vertical, o da passagem libertadora de um desses níveis ao outro, passagem em vista da qual, e para cuja realização, foram construídos todos os templos da Terra .

Não deixa de vir ao caso a etimologia comum das palavras "anjo" (*ángelos*, aggelos) e "ângulo", marcando com um simbolismo de singular eloquência a descontinuidade entre o psíquico e o espiritual e a necessidade de uma influência superior — o comando de Deus ao anjo, a mensagem da qual o anjo é o mensageiro — para que a alma possa efetuar a passagem, o salto entre as dimensões.

Como se vê pela comparação entre a arquitetura dos templos e a estrutura dos autos medievais, estes últimos eram, tanto quanto a construção de igrejas, uma forma de arte perfeitamente sacra e ritual, fundada num simbolismo que excluía toda divagação da sentimentalidade subjetiva e exigia, ao contrário, uma perfeita fidelidade à doutrina; se tais espetáculos exerciam algum efeito sobre a platéia, esse efeito não deve ser confundido com os de uma "catequese" meramente propagandística, pois ele emanava, ao contrário , de uma influência espiritual que só podia ser veiculada por um simbolismo "técnicamente" rigoroso[7]. É isto o que dá a todas as formas de arte

7 Sobre os princípios da arte sacra e tradicional, v. Titus Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacrée*, Paris, Dervy, l976, e Frithjof Schuon, *Castes et races suivi de principes et critères de l'art universel*, Milano,

tradicional um valor espiritual objetivo, que a modernidade perdeu em favor da expressão de emoções subjetivas. Era o que se resumia na divisa das corporações de ofícios: *Ars sine scientia nihil*, "arte sem ciência não é nada". Desta objetividade emana, através da simplicidade aparente das formas, a miraculosa "luz de alhures", *allótrium fós*, o halo transfigurador que nimba certas obras da arte tradicional, como os ícones da Igreja Russa. A que distância não estamos do moderno sentimentalismo, para não dizer dos espetáculos meramente publicitários, que cortejam as emoções mais banais do espectador para obter uma adesão superficial e momentânea, ainda que ao preço de cometer os maiores disparates, que certamente não contribuem nem para a maior inteligência da doutrina nem para o aprofundamento da fé.

V

Se a peça de Pielmeyer coincide com os autos medievais, tanto em seus objetivos declarados — suscitar, se não conversões, ao menos um despertar inicial da consciência religiosa — quanto no ternário das personagens, diverge deles na solução que dá ao conflito. Como em todo drama é o desenlace que dá o sentido último dos acontecimentos, um desenlace diferente pode levar à produção de efeitos diferentes na consciência do espectador. Se durante um milênio o teatro medieval, com sua simplicidade aparentemente ingênua, mas fundada num simbolismo de grande alcance metafísico, logrou obter conversões por toda a Europa e reacender sempre o fervor dos crentes, vejamos o que consegue Pielmeyer com os recursos supostamente mais desenvolvidos de que dispõe.

Em primeiro lugar, está ausente a passagem do nível psíquico para o espiritual. O drama desencadeia-se no nível do psiquismo individual e aí permanece até o fim. Todas as interferências de uma instância superior, que poderiam libertar do jogo psíquico das contradições e ao menos sugerir uma intelecção direta da verdade, são, ao contrário, vistas na escala do psiquismo individual de Agnes, e portanto relativizadas; enquanto simples fenômenos psíquicos, sem alcance espiritual ou metafísico explícito, é impossível distinguir nelas uma "visão" de uma "alucinação", e de fato não sabemos se Agnes *viu* Nossa Senhora, como a viram as crianças perfeitamente sadias de Fátima e Medjugorje, ou se entrou em surto psicótico, imaginando vê-la. Aliás, a confusão entre estas duas coisas só é possível no mundo moderno, pois um milênio atrás um *show* como o de Agnes seria, desde logo, e sem a menor hesitação, catalogado como possessão demoníaca ou no mínimo como esquisitice suspeita. As visões eram, então, muito mais frequentes, e por isto era natural que as pessoas em geral — e não necessariamente só as versadas em teologia — soubessem distinguir as falsas das verdadeiras. Durante dois milênios a Igreja Católica ensinou a seus sacerdotes, e estes aos fiéis, a ciência do *discernimento dos espíritos*, isto é, o reconhecimento das fontes — divina, angélica, demoníaca, psíquica — das inspirações recebidas, e até uns trinta anos atrás isto ainda era matéria curricular em todos os seminários, como um tópico de Teologia Mística. Não sei se a matéria foi retirada do currículo ou se já não tem professores habilitados, mas quando a fina flor da intelectualidade católica começa a

---

Archè, l979.

confundir aparições divinas, possessões demoníacas e surtos esquizofrênicos, é que certamente o discernimento está em baixa.

Ora, esse fenômeno é verdadeiramente apalermante, aos olhos de quem crê nos progressos da consciência humana ao longo da História. Na Idade Média ou mesmo trezentos ou duzentos anos atrás, um caso como o de Agnes não suscitaria dúvidas, e muito menos poderia desencadear dramas de consciência em torno da autenticidade ou falsidade deste ou daquele milagre, quanto mais dos milagres em geral, para não dizer da religião como um todo. Sob a ótica do catolicismo tradicional, o enredo da peça de Pielmeyer pareceria uma tempestade em copo d'água.

Mais precisamente, um pretenso santo que alegasse visões beatíficas e que de repente, num surto de inconsciência, estrangulasse o próprio filho, seria tido como vítima do demônio, isto é, como alguém que fracassara num combate onde a vitória, justamente, é que seria o único critério válido de santidade. Ninguém, desde os juízes da Inquisição até o mais humilde lavrador analfabeto — quanto mais um letrado, um escritor! — imaginaria tratar-se de um santo. De fato, os santos podem pecar, duvidar, negar, blasfemar, até matar — mas não podem ter cisões esquizofrênicas, já que a integridade da consciência pessoal é *conditio sine qua non* do arrependimento, sem o qual não há santidade nem fé nem conversão. Tais crises, se ocorressem, os arrebatariam, não somente para fora da esfera de influência espiritual superior, mas ainda, como é óbvio, do próprio âmbito da pura e simples intercomunicação humana. A vítima desses estados não somente estaria fora de páreo para a santidade, como também nem mesmo participaria mais da religião no sentido mais externo e social do termo, porque, em todas as religiões do mundo, os loucos não têm obrigação ritual ou moral de espécie alguma. Na Idade Média, Agnes poderia ser queimada como bruxa, atirada num cárcere como criminosa ou simplesmente largada nas ruas à mercê da caridade pública, como geralmente se fazia com os loucos; mas não suscitaria discussão teológica de espécie alguma .

No entanto, o Sr. Pielmeyer pretende que o crime da Irmã Agnes tenha uma profunda significação para a consciência religiosa contemporânea; que ele possa abalar tanto a nossa fé (como fez com a de Madre Miriam) quanto o nosso racionalismo (ao ponto de converter a Dra. Martha). Não será isto um sinal alarmante de até que ponto a intelectualidade contemporânea perdeu todo o critério de distinção entre os fenômenos psíquicos, para não dizer da psicopáticos, e as hierofanias autênticas, critério este que era tão óbvio e público um milênio atrás, como ainda hoje o é, por exemplo, em muitas tribos indígenas? E aqueles que padecem desta perda não estariam se sujeitando a terríveis dramas de consciência por causa de uma simples confusão de planos de realidade? Além do mais, até que ponto não será a psicologia contemporânea — com a cumplicidade dos religiosos que julgam dever submeter a um julgamento supostamente "científico" as verdades da fé — diretamente responsável por esta fusão?[8]

8 "O homem do qual trata a psicologia não passa, ainda, de um homem exterior. O elemento psíquico não é o elemento místico. O homem interior será espiritual, e não psíquico" (Nicholas Berdiaev, *Le Sens de la Création: Un Éssai de Justification de l'Homme*, Paris, l955, p. 376). Sobre a confusão entre o psiquismo e a espiritualidade, ou, noutros termos, entre "imaginário"e "imaginal", ver ainda René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, l945, Cps. XXXIV e XXXV, bem como Henri Corbin, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 2e. éd., l979, pp. 20-26 .

VI

A estrutura da peça responderá. Se, após ter montado o conflito, Pielmeyer não o soluciona por uma aparição transfiguradora que eleve o drama ao plano da universalidade, como ocorre no teatro medieval e como foi realizado entre nós nos maravilhosos "autos" de Ariano Suassuna, que desenlace lhe dá ele então?

Aí é que acontece o mais espantoso, pois, se na estruturação inicial a peça se modela pelo ternário medieval, na composição dos personagens individualmente considerados ela se inspira na linha do realismo psicológico — de Tchecov a Albee — que sublinha as contradições internas da alma de cada um, fugindo a todo esquematismo em benefício da verossimilhança mas eliminando, por isto mesmo, toda possibilidade de transfiguração simbólica e portanto de uma solução metafisicamente significativa. A verdade simbólica, a única acessível à arte, tende forçosamente para a tipologia, para os modelos universais que tipificam possibilidades humanas permanentes ou forças cosmogônicas; ela é, por isto, limitada em seu potencial de verossimilhança; mas, primeiro, a verossimilhança é apenas um efeito psicológico de tipo hipnótico, que abdica da profundidade espiritual em troca de um simples impacto emotivo; segundo, a exigência de verossimilhança psicológica segundo o padrão do cotidiano burguês é expressão de um contexto social transitório e historicamente determinado; ela depende do que o espectador considere verossímil, e portanto exige um "nivelamento por baixo" em função das experiências e emoções mais vulgares de um determinado tempo histórico, a não ser que se deseje ser verossímil somente para uns poucos; terceiro: ela é intrinsecamente falsa, porque não pode abranger os aspectos superiores da realidade, os quais não teriam como ser verossímeis para quem os desconheça. A verossimilhança, especificamente a do teatro realista, só pode, portanto, veicular uma visão provinciana e parcial das coisas. De fato, quanto mais elevada e universal uma verdade, mais ela escapa à experiência banal, e mais necessita da intermediação dos símbolos para ser transmitida. Daí que mesmo os autores expressamente fiéis aos cânones do realismo tenham de abandoná-los a toda hora, como o fazem por exemplo Balzac, Dostoiévski, Thomas Mann, Perez Galdós ou Pío Baroja, para poder dar aos personagens e situações a necessária profundidade metafísica. Tal como ocorre com certas cenas propositadamente "irrealistas" na obra desses autores, a "descida" da influência espiritual nos autos medievais é simbólica, e somente por isto é que ela possibilita a passagem do plano psicológico para o metafísico. Pielmeyer, optando por permanecer no terreno dos "fatos concretos", limitou o alcance de sua peça à esfera psicológica; mas, se a questão que ali se discute consiste em averiguar a autenticidade de um milagre, e se esta autenticidade consiste justamente em que ele não é puramente subjetivo, mas corresponde a uma realidade espiritual objetiva, como se poderia colocar seriamente esta questão sem sair do âmbito do psiquismo individual, isto é, sem romper com um "realismo" psicológico que nada enxerga além da imanência subjetiva?

Ao optar pela verossimilhança psicológica estrita, segundo os cânones de verossimilhança da platéia burguesa moderna, o autor criou artificialmente um dilema

sem saída, um jogo de cartas marcadas; um jogo sem sentido que lembra, e não por coincidência, os sofrimentos artificiais impostos a si mesmo por um doente histérico; um fingimento que dói de verdade e que acaba de repente, um pesadelo tenebroso que se dissipa com tragicômica facilidade .

VII

No esquema em cruz com que caracterizamos a estrutura dos autos medievais, a interferência da "vertical" tinha por efeito subtrair a alma ao jogo interminável das forças contrapostas (a rotação do quaternário) e devolvê-la a um "centro" onde, após uma "descida" simbólica aos infernos (recapitulação das possibilidades inferiores, que assim eram "salvas"ou transfiguradas mediante o arrependimento e a conversão), a alma subia aos céus. Aliás, neste esquema, a alma repete o trajeto de Cristo, e esta caminhada deixa de ser apenas um acontecimento histórico, datado (*sub Pontio Pilato*), para se transfigurar num paradigma supratemporal (*in illo tempore*), a ser repetido universalmente como caminho de salvação, o "caminho da cruz".

A influência celeste, portanto, unifica as várias forças contrapostas no ponto único da *coincidentia oppositorum*, que simbolicamente é representado pelo centro da cruz, pelo centro da roda, onde se reencontram todos os raios. Esta reunificação é a própria meta da religião, como aliás se vê pela conhecidíssima etimologia *re-ligare*.

Mas, partindo do ternário, passando pelo quaternário e ignorando a influência superior unificante, que saída resta ao autor da peça? A saída oposta : multiplicar. Assim, e coerente com sua exigência de verossimilhança, que detesta esquematismos e exige contradições internas, ele duplicará as individualidades dos personagens, fazendo surgir por trás de cada um o seu duplo, a sua "sombra" respectiva, que de início passara despercebida na disposição ternária dos papéis: Madre Miriam, uma religiosa austera, se mostrará uma cética desesperada a quem somente um milagre poderia confirmar na fé, e que, na ausência de um milagre autêntico, não hesita em apegar-se a um simulacro; Dra. Martha, a cética racionalista, surgirá como a cristã latente, que aguardava apenas um estímulo qualquer para retornar aos braços da Igreja. Agnes, por sua vez, é sucessivamente multiplicada por dois, por quatro e por seis. À sua contradição angélico-criminal vêm acrescentar-se os pares "demência-sanidade", "premeditação-inconsciência", "sinceridade-fingimento". Como as alterações de cada personagem refletem-se na estrutura dos outros, multipliquem os aspectos de Agnes pelas contradições de Madre Miriam e de Dra. Martha e obterão uma cifra assombrosa. Esta cifra mostra o número de ângulos que a questão vai assumindo na consciência do espectador; ela revela o "segredo" do efeito dramático que Pielmeyer vai montando, e que consiste em armar os dados iniciais aparentemente simples num quebra-cabeças crescentemente insolúvel; ele vai complicando, complicando, fechando todas as saídas, de modo a aprisionar o espectador em uma atmosfera cada vez mais opressiva e deprimente. Como, porém, o dilema inicial é puramente artificial, este desenvolvimento, embora tecnicamente interessante, não tem nenhum significado espiritual maior e, ao contrário, reflete apenas um progressivo obscurecimento da compreensão, o que parece de fato ser a meta do espetáculo: ele vai achatanto,

confundindo, comprimindo tudo para baixo, até que, no estado de confusão a que o espectador é reduzido — e que o autor parece oferecer como sinônimo de uma compreensão mais profunda das coisas —, parece não haver mais diferença entre o crime e o milagre, a demência e a santidade, o inferno e o céu, a monstruosidade e a beleza[9]. Se é a *este* tipo de religião que a Dra. Martha se converte, só podemos concluir que ela enlouqueceu.

Para compreendermos o sentido último deste engenho infernal concebido por Pielmeyer, *soi disant* para a difusão da fé, basta lembrar as palavras de Jesus: "Quem comigo não reune, dispersa." E se a inspiração da peça, depois disto, ainda deixar margem a dúvidas, podemos oferecer, quanto à conversão da Dra. Martha e aos objetivos caquéticos da peça, a definição lapidar de Simone Weil: "Estar no inferno consiste em acreditar, por engano, que se está no céu"[10].

Curiosamente, o Príncipe deste mundo, cuja participação na urdidura de acontecimentos tão escabrosos não deve ter sido das menores, não é nem uma única vez mencionado em toda a extensão dos diálogos. Por que, se a hipótese mais natural e óbvia ante o absurdo e o inumano seria justamente a de uma interferência satânica? Este personagem, justamente por ter sido omitido, exerce um efeito tão profundo no resultado último do espetáculo, que para defini-lo o melhor mesmo é recordar a tirada do saudoso Stanislaw Ponte Preta: "Sua ausência preencheu uma lacuna."

VIII

Mas a questão não termina aí. Aliás, mal começa, porque Agnes pode servir de ponto de partida para um exame das fantasias e falsas concepções que algumas escolas da psicologia contemporânea vêm disseminando a propósito das questões espirituais e religiosas, e do cristianismo em particular. Se por um lado isto se aplica a todas as correntes mais notórias da psicologia, por outro lado esta influência penetrou tão fundo nos próprios meios religiosos que já quase ninguém dentro deles se dá conta de quanto ela é hostil a tudo o que há de mais essencial na religião. Ao contrário, todos parecem ansiosos por submeter-se às emanações daquilo que enxergam, equivocadamente, como um influxo benéfico e revificador do pensamento moderno sobre a religião tradicional. A peça que estamos examinando é um exemplo dessa corrupção íntima, desse acovardamento perante a ascensão do poderio supostamente científico da intelectualidade agnóstica, desse desfibramento intelectual que faz um católico elevar

9 O simbolismo da montanha ilustra a contraposição entre uma tendência "ascencional"ou "unificante"e uma tendência "descendente" ou "multiplicante". De fato, o ápice da montanha é constituído de um único ponto inextenso; a base, ao contrário, é a parte onde se aglomera a maior quantidade de matéria; o cume é, portanto, "uno" e "rarefeito"; a base, "múltipla"e "compressiva". Isto ilustra a diferenciação entre essência e substância (forma e matéria, nos termos escolásticos). V. René Guénon, *Le Règne de la Quantité*, op. cit., Cap. I .

10 Ante uma distorção tão grande do cristianismo, como a que vemos nesta peça, e que é nitidamente influenciada pela degenerescência do *aggiornamento* pós-conciliar e pelas misturas espúrias entre a religião e a psicologia moderna, não podemos deixar de nos lembrar da constatação do Papa Paulo VI, quando dizia que somente a influência esmagadora de uma força intencional e "não humana" poderia esplicar o desvio que a proposta original do II Concílio Vaticano veio a sofrer. É uma declaração papal que faz eco às palavras de René Guénon sobre a "contra-iniciação"como uma força muito específica e intencional, e não como vaga "atmosfera"sócio-cultural. Ou, para dizer como Norman Mailer : "Proponho que a existência do diabo seja aceita como uma hipótese científica".

um critério profano de "honestidade intelectual" — compreendido como agnosticismo metódico, ou, o que dá na mesma, como metódica incompreensão — ao estatuto de um critério universalmente válido para o julgamento do sagrado. Pois é somente nesta atmosfera que poderiam germinar os desastrosos equívocos que Pielmeyer comete em *Agnes*, e que transformam esta peça num compêndio dos desvarios da consciência católica contemporânea.

A peça apresenta-se como uma discussão da religião cristã a partir de um *fato*. A religião será absolvida ou condenada conforme as conclusões de uma investigação a respeito do alcance e do significado do fato. Na realidade, o que acaba sendo questionado não é apenas o cristianismo, naquilo que ele tem de específico e diverso em relação às demais religiões, mas sim a religião em geral, de vez que, por um lado, nenhuma outra religião é mencionada, e que, por outro lado, para a absoluta maioria o cristianismo, sendo a única forma religiosa que conhecem, se identifica com a religião *tout-court*. Mas este questionamento revela todo seu artificialismo aos olhos de qualquer espectador informado de que o conceito de "milagre", no sentido corrente do termo, é algo de especificamente cristão e ocidental, e que praticamente todas as demais religiões e tradições do mundo sempre viveram perfeitamente bem sem sentir a menor necessidade de atestar, pela investigação histórica, o caráter verídico ou inverídico de quaisquer fatos miraculosos; e, mesmo dentro do cristianismo, a "historicidade", malgrado todos os esforços da "nova teologia" para transformá-la em algo de essencial e conatural à fé mesma, jamais teve este papel antes do século XIX, e nem poderia ser de outra maneira, desde que foi somente então que se puseram em condições de uso sistemático os métodos modernos de investigação histórica e atestação documental. De modo que, se a certeza histórica fosse tão essencial à fé, e se o miraculoso, por sua natureza mesma, não transcendesse infinitamente os conceitos de "fato positivo"e de "historicidade", todo o cristianismo anterior estaria sob suspeita.

Em todo o caso, a um taoísta ou hindu, a idéia de que o caso de Irmã Agnes pudesse servir de apoio ou desmentido a suas doutrinas, pareceria, no mínimo, esdrúxula. E o conceito de religião, de divindade, de sobrenatural, nada devendo à idéia histórico-positiva de "fato", não pode ser discutido a sério com base na simples veracidade ou falsidade de um evento, milagroso ou não.

IX

Isto parece estar em contradição com o que dissemos páginas atrás, que era impossível ser cristão sem crer no milagre do nascimento virginal e da ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo. Entretanto, é preciso distinguir entre o Milagre inicial que instaura uma religião e os muitos milagres que depois disto atestam a continuidade da mesma influência espiritual que o produziu. No primeiro caso, trata-se evidentemente de algo que transcende, em escala infinita, o campo dos fatos empíricos, e escapa à investigação histórica, pois nenhuma atestação documental humana poderia provar a origem divina desta Revelação inicial. É ela, ao contrário, que estabelece um campo de critérios doutrinais e simbólicos segundo os quais será julgada a ortodoxia de todos os

milagres subsequentes; e este critério de ortodoxia tem um primado sobre o critério de veracidade fática, pois a investigação histórica não será nem mesmo cogitada se o fato em questão não estiver, aos olhos da Cúria Romana, enquadrado nos moldes do simbolismo e da ortodoxia cristãs. Por exemplo, um efeito espantoso qualquer, que possa ser obtido mediante procedimentos de magia, não será, pelo simples fato de ter ocorrido, e de ter sido atestado histórica e documentalmente, enquadrado na categoria de miraculoso, porque não é ortodoxo, não é doutrinariamente válido e não coincide com o simbolismo da Revelação inicial. A investigação histórica dos fatos pretendentes a miraculosos supõe, assim, um critério de "miraculosidade" prévio e independente da veracidade dos fatos posteriores que irá julgar. A atestação documental ou científica da veracidade fática só terá valor se os fatos, além de reais, coincidirem com este critério. Isto quer dizer, por um lado, que o número de milagres "reais" que venham a ser atestados não altera em nada o valor essencial da Revelação inicial; em princípio, poderíamos até mesmo — para raciocinar segundo o caso mais extremo — duvidar de todos os milagres realizados por todos os santos, sem deixarmos por isto de ser cristãos, ao menos essencialmente, como o prova aliás o fato de os protestantes, que ninguém nega serem cristãos, não admitem o culto dos santos nem o caráter infalível — e portanto miraculoso — do ensinamento papal; e, neste último exemplo, estão de acordo com os ortodoxos, que também não deixam de ser cristãos por isto.

Por outro lado, somente um postulado positivista — e portanto anti-espiritual por definição — poderia imaginar a hipótese de julgar a verdade da religião pela veracidade histórica dos "fatos". Para o homem religioso, os fatos, quaisquer que sejam, e de qualquer que seja o seu número, não são mais que exteriorizações contingentes das possibilidades contidas na Inteligência Divina; esta é que garante a veracidade dos fatos, e não tem que ser garantida por eles. Os fatos não têm valor senão como exteriorizações ou mesmo símbolos de certas realidades eternas e "não factuais"[11]. Aliás, o conceito de "fato" implica um referencial dado por determinadas condições de tempo e de espaço que definem, precisamente, este nosso mundo; se fossemos submeter a fé ao exame dos fatos, como poderíamos crer no relato do Genesis e no Juízo Final, que forçsamente se dão "antes"e "depois" do período de vigência de um mundo balizado por estas condições? e como poderíamos crer no Paraíso da bem-aventurança, nos mundos angélicos que forçosamente se sobrepõem às condições de temporalidade e espacialidade que definem este mundo?

Para o homem religioso, o fundamento da verdade não reside no domínio dos fatos, mas no caráter hierofânico da consciência. Mas a compreensão disto requer um estado em que a consciência se entenda a si mesma como luz, como reflexo da Inteligência Divina mesma[12]. Quem se deu conta disto não necessita de mais "provas", pois alcançou, ao menos parcial e momentaneamente, uma condição de "objetividade

11 Foi somente a perda do conceito verdadeiro de simbolismo que levou a mente moderna a ter que optar entre "história"e "mito", incapaz de compreender que os fatos históricos são esswencialmente símbolos, sem que isto retire nada de sua historicidade, e que, ao contrário, é seu caráter simbólico o fundamento desta historicidade mesma. V. Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, l971, t. I, prólogo .

12 Relendo esta passagem, noto que é elíptica e obscura, dando por pressupostos os fundamentos da argumentação, certamente porque o livro se dirigia a alunos do autor, que já os teriam ouvido expor em aula. O leitor da presente edição encontrará uma breve exposição desses fundamentos no Apêndice, às pp. 77 ss.

pura"; e, para quem não se deu conta disto, as demais provas de nada servem, pois de que adianta a consciência deste ou daquele fato em particular a uma inteligência que não tomou consciência de si mesma? Um provérbio islâmico diz que um asno carregado de livros não é a mesma coisa que um sábio; fatos milagrosos em profusão nada significam para o homem que não se tenha dado conta do milagre dos milagres, que é o nascimento, em nós, da luz da Inteligência. Aliás, todos os milagres exteriores só têm valor, quando, pelo seu simbolismo, criam um plano de reflexão onde a alma possa apreciar este nascimento eterno da Palavra Divina em nós. Ora, nem todos os fatos tidos por miraculosos permitem esta transposição simbólica, e por isto nem todos os eventos espantosos são milagres. Por isto mesmo a gravidez de Madre Agnes, por mais espantosa que seja, não seria nunca um milagre, e muito menos uma prova da veracidade da religião católica, mesmo que tivesse ocorrido tal e como o imagina a Madre Superiora. O monstruoso, o horrendo, não podem, em caso algum, ser transpostos simbolicamente a um plano divino, a não ser como inversões propriamente "satânicas". Claro, pode ocorrer, eventualmente, que um indivíduo seja convertido à religião por efeito do confronto com a brutalidade, o horror e o absurdo, como de fato o foi a Dra. Martha, e toda conversão pode ser considerada miraculosa de algum ponto de vista. Mas seria uma conversão real, caso continuasse a existir confusão entre o divino e o monstruoso? Que cristianismo é este, que confunde entre Deus e o diabo?

Ainda no que diz respeito a nascimentos virginais, a lenda céltico-cristã do Santo Graal não relata o nascimento virginal do Mago Merlin como obra de Satã? Claro que, teologicamente, um ato do demônio não poderia ocorrer sem permissão divina, mas isto não lhe daria um caráter divino por si mesmo, a não ser que desejemos confundir tudo, deliberadamente .

X

Em suma, se o cristianismo depende estritamente do milagre que o inaugura, este, por definição, independe de quaisquer milagres ulteriores, aos quais, pelo contrário, é ele que confere, pelo caráter paradigmático de seu simbolismo, todo critério de legitimidade. Tais milagres serão autênticos ou não na medida em que, assentada sua veracidade fática, esta reflita, com maior ou menor fidelidade, o simbolismo de nascimento, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo. Um exame desta questão desde o ponto de vista metafísico mostrará, definitivamente, a que tipo de equívoco a peça induz a consciência religiosa do espectador.

O miraculoso é, por definição, uma "descida" de realidades puramente espirituais e seu ingresso num plano inferior e natural; a diferença entre estes dois planos consiste em que o natural é mais formal, e, portanto, mais limitado e limitativo do que o sobrenatural, tal como o real é, por definição, mais restrito e limitativo do que o possível; o real, por definição, é possível, mas nem todo possível é (ou já é) realizado; o real é, por assim dizer, uma cristalização nas águas da possibilidade; é possibilidade coagulada e, portanto, irrepetível[13].

13 Sobre a noção de "possibilidade universal", v. Guénon, *Les États multiples de l'Être*, Paris, Vega, l980, pp. l3-l8.

Se denominamos “natureza” (restringindo, aliás, bastante, o sentido da palavra em grego e latim) à totalidade das possibilidades que se coagulam nas formas de corpo, energia, massa e movimento, dizemos então que o sobrenatural é o campo de possibilidades que ultrapassa o conjunto destas formas; mas como, forçosamente, o que ultrapassa abrange, não há nada na natureza que não esteja “contido”no sobrenatural. Nada, portanto, pode ser natural sem ser sobrenatural, porque aquele não é senão uma forma ou aspecto deste — em linguagem escolástica, a natureza é um atributo ou acidente de uma essência sobrenatural.

Daí que (mesmo sem levarmos em conta que a ciência atual não abrange a totalidade da natureza, mas apenas alguns de seus aspectos), não possa existir lei natural que fixe limites ao sobrenatural; aliás, e bem ao contrário, os limites mesmos da natureza são determinações sobrenaturais, como se vê pela evidência de que o limite externo de um ente não poderia estar contido dentro dele mesmo. Portanto, o milagre não pode ser definido como “ruptura dos limites das leis naturas”, uma vez que tais limites são eles mesmos de ordem sobrenatural, e miraculosa, portanto. Se objetarem que aquela definição é provisória e se refere apenas aos limites conhecidos pela ciência moderna, a resposta óbvia é que a ciência moderna, declaradamente, desconhece onde estejam estes limites, e que, aliás, não haveria nem mesmo condição de fixar limites ao orbe abrangido pela própria ciência, dado o volume inabarcável de pesquisas e publicações científicas e as novas teorias que diariamente corrigem ou invalidam as teorias de ontem; de modo que a ciência não poderia nem mesmo dar uma simples definição nominal e convencional do milagre, dizendo que é tudo o que está para além dos seus conhecimentos. Ademais, já se relatavam milagres muito antes que existisse a ciência moderna, e, portanto, defini-los em função desta não tem cabimento. Para completar, todos sabem que é impossível qualquer tipo de conhecimento científico sem pressupostos de ordem metafísica, isto é, sem alguma convicção acerca dos limites da natureza (e portanto acerca do “sobrenatural”); invwersamente, o conhecimento do sobrenatural não depende de qualquer investigação “científica”.

XI

Mas não somente as fronteiras do natural pertencem à ordem do sobrenatural, como também seria inconcebível uma “natureza”que, uma vez instaurada e fixada em seus limites, não fosse, periodicamente, sustentada e realimentada pela fonte sobrenatural. Qualquer realidade que, uma vez determinada, não pudesse nunca mais ampliar as possibilidades dadas de início, e tivesse que se limitar a “gastar”as já recebidas, estaria condenada ao declínio e à morte. Seria como um organismo que, não podendo alimentar-se em nenhuma fonte externa, tivesse que comer-se a si mesmo para continuar existindo. E toda existência seria uma queda contínua, sem reversão possível. É a teoria do Deus otiosus, um Deus que, após ter feito o mundo, nunca mais interferisse, deixando-o rolar em direção ao nada. Esta teoria esteve em moda logo após o Renascimento, quando a recém-nascida ciência moderna imaginou ter

descoberto as “leis eternas”que governam a natureza, e em função das quais ela poderia continuar existindo indefinidamente, sem nenhuma influência externa ulterior.

As observações posteriores, por um lado, descobriram que há novidades no cosmos, isto é, que acontecem coisas imprevistas e imprevisíveis, tanto em escala microscópica quanto macroscópica, como os deslocamentos de elétrons nas órbitas ou a aparição de novas estrelas. Por outro lado, não era preciso nem isto: a idéia de que algo pudesse ser ao mesmo tempo definido (isto é, finito) e eterno, era em si mesma inconcebível, pois, se o Universo tinha limites, ao menos lógicos, era preciso haver algo fora de suas fronteiras, e este algo seria precisamente, de novo, o “sobrenatural”. As duas tendências contrapostas — de um desgaste contínuo das possibilidades iniciais e de uma contínua realimentação por novas possibilidades — receberam, em nosso tempo, os nomes respectivos de entropia e nequentropia (servimo-nos destas palavras apenas porque são conhecidas e permitem abreviar a explicação, e não porque as apreciemos especialmente). A impossibilidade de conceber uma entropia irreversível e não compensada, mostra que a natureza, definida como campo de possibilidades, seria simplesmente inviável se este campo não fosse continuamente realimentado e ampliado. Não somente a “natureza”não pode definir as fronteiras do que está para além dela, como também suas próprias fronteiras se alargam continuamente para dentro deste além, e por obra dele, para compensar o escoamento das possibilidades naturais que, uma vez realizadas e já não podendo repetir-se, iam alargando a faixa do impossível.

Lamentavelmente, a ciência moderna, após ter chegado a tais conclusões, indubitavelmente certas, não conseguiu alçar-se até uma concepção meta-física e puramente espiritual, e insiste em dar representações “naturais”, e até mesmo “corporais”desta instância supra-cósmica. Os “buracos negros” são a imagem invertida e caricatural da noite escura de que falam os místicos, como ponte para o mundo espiritual. Os místicos sabiam que este portal só seria transposto espiritualmente, e a ciência moderna parece pretender transpor-se fisicamente...para lé do mundo físico. Esta “corporalização”de concepções metafísicas é um dos traços mais “tenebrosas”da vertiginosa queda do nível intelectual do Ocidente nos últimos séculos; a ciência universitária, neste particular, não se distingue em nada dos ocultismos e pseudo-espiritualismos, que “corporalizam”as entidades do mundo espiritual, revestindo-os de “fluidos”, “energias”, “vibrações magnéticas”, “ectoplasmas”, etc.

Em suma, a existência de uma “natureza”seria impossível sem um “sobrenatural” que a estabelecesse e realimentasse, tal como o real seria impossível se não fosse continuamente possibilitado... pelo possível! Aqui seria preciso ascender à noção da Possibilidade Universal, da Omnipossibilidade ou Onipotência, que transcende infinitamente a noção das “leis cósmicas” que balizam os limites da mentalidade científica e filosófica contemporânea. À luz desta noção, vemos que o “milagre”como “descida” do sobrenatural ao plano natural — e portanto como súbita ampliação das possibilidades até então definidas neste — é não somente possível, como logicamente e metafisicamente necessário. Seria inconcebível que, existindo uma natureza, não existissem milagres o tempo todo para sustentá-la; e seria pelo menos improvável que pelo menos alguns destes não fossem testemunhados por alguns dos trilhões de seres humanos que povoam esta parte do universo...

Por isto, a aceitação do sobrenatural e da sua presença sempre foi uma certeza inquestionável para o senso comum de todas as épocas, além de uma doutrina formalmente sustentada por todas as religiões e tradições do mundo, Somente a nossa época é que definiu o milagre como algo que fere e contradiz o senso comum; é lógico, numa época assim, seja difícil reparar na necessidade do milagre e nos milagres que ocorrem à nossa volta, e que, para compensar a enorme depressão melancólica e o desespero ocasionados por este "desencantamento"- que tantos teólogos, ou ditos tais, encaram como peculiarmente promissor — a busca histérica do "extraordinário"acabe por levar à fome do absurdo e do teratológico, confundidos com o excelso e o miraculoso. Vejamos mais de perto este aspecto da psicologia contemporânea, de que a peça de John Pielmeyer é um exemplo tão significativo.

XII

Costuma-se vulgarmente definir o sobrenatural em relação ou por oposição ao natural; ora, tal definição implica a existência de um paralelismo entre estas duas ordens, de modo que cada atributo presente numa delas esteja ausente (ou inversamente presente) na outra, e vice-versa. Isto só é possível caso ambas pertençam ao mesmo plano de realidade, ou, dito em linguagem lógica, caso sejam espécies do mesmo gênero .

Na verdade, o termo "sobrenatural", como sua própria somposição o indica, designa aquilo que transcende a natureza; e, por definição, como vimos, o que transcende abrange, contém, inclui, não podendo, portanto, limitar-se ao mesmo plano daquilo que abrange, nem muito ter qualquer espécie de paralelismo biunívoco com ele .

É verdadeiramente humilhante ter que insistir em explicações tão óbvias, mas o erro em questão,justamente por ser tão elementar, é cometido com assustadora frequência, tanto por mentes malévolas quanto por ingênuos "intelectuais"acometidos de astenia lógica. Os efeitos deste erro na opinião pública são temíveis. Se, seguindo o "senso comum"fomentado pela pseudo-ciência que governa as ideologias contemporâneas, concebemos a natureza, o mundo sensível, como única realidade dada e inquestionável, a partir da qual, e somente da qual tudo o mais terá que ser reduzido e abstraído a título de hipótese, é claro que só poderemos conceber o sobrenatural daquela maneira, isto é, por oposição ao natural. Mas o que acontece, então? O referido paralelismo, sendo, como explicamos, uma contradição pura e simples, não poderia corresponder a nada de real. O que ele define é uma impossibilidade : que um ente seja simultaneamente igual e maior que outro. Por mais que busquemos este sobrenatural, não poderemos encontrá-lo. No entanto, as pessoas, movidas tanto pela essencial tendência humana quanto, mais ainda, pelo desejo de fugir ao desencanto e à depressão fomentados por esta mesma ciência, sentem a necessidade de buscar algum sobrenatural — e, como não conhecem outro, como a autoridade científica não lhes informa da existência de outro, buscam este. Buscam o impossível. E como, evidentemente, não o encontram, nada lhes resta senão desistir, e recair no desencanto (como Dra. Martha), ou então projetar, nos interstícios da

natureza, aquilo que a dita definição de sobrenatural lhes permite conceber e imaginar (como faz Madre Miriam) E o que esta definição lhes permite conceber e imaginar, sendo, ao mesmo tempo, paralelo e inverso à natureza, é simplesmente o antinatural. O teratológico, o monstruoso, o aberrante, são assim confundidos com o miraculoso. E Madre Agnes é canonizada por ter estrangulado seu bebê .

Eis aí como a confusão terminológica, fomentada pela pseudo-intelectualidade contemporânea, tira proveito da legítima ânsia das camadas populares pelo divino e pelo miraculoso, com o fito de atirá-las para dentro do mais trágico dos enganos. Os "extraplanetários" elevados à categoria de anjos (e, inversamente, os anjos rebaixados à categoria de pilotos de UFOs e a ordenanças intergaláticos), os médiuns que passam por santos e iniciados, os jogos de influência psíquica que passam por altos dons espirituais, estão aí para comprovar o que dizemos, e para demonstrar que René Guénon não exagerou em nada ao apontar o caráter anti-intelectual, obscurecedor e "satânico" de muitas ideologias científicas contemporâneas .

Poderíamos prosseguir quase indefinidamente com estes esclarecimentos, já que o número de equívocos em tais assuntos não dá mostras do menor desejo de parar de crescer. Mas, para encerrarmos estas considerações, vamos ressaltar um último ponto, aparentado ao anterior, e que é o do simbolismo da doença, da loucura e das demais formas de privação.

Em muitas tradições, as deficiências vitais — orgânicas ou psíquicas — são utilizadas para simbolizar os mais altos graus do conhecimento e da espiritualidade. O planeta Saturno, por exemplo, que está associado ao simbolismo da montanha cósmica e que, tanto no Islam quanto no Cristianismo medieval (como na Divina Comédia) simbolizava a etapa culminante do estado humano, ou seja, a reconquista do estado adâmico e a reintegração no Paraíso terrestre, era representado figurativamente como um velho aleijado. No que tange às deficiências psíquicas, todos conhecem a expressão que designa São Francisco de Assis como "o louco de Deus", a proverbial burrice atribuída a São Cristóvão — que, segundo a lenda, ofereceu-se à Igreja como carregador porque, desejando salvar sua alma, não conseguia nem mesmo decorar as preces — e, para não ir mais longe, a sentença do Sermão da Montanha, onde o reino dos céus é prometido aos "pobres de espírito". O simbolismo da privação é análogo ao da pobreza extrema .

Estes simbolismos explicam-se pela doutrina da inversão dos significados, que acompanha necessariamente cada passagem de um plano de realidade a outro. Por exemplo, ao nível das realidades naturais, a luz é um símbolo do conhecimento e as trevas, da ignorância. Ultrapassado, porém, o portal do cosmos sensível, o simbolismo se inverte, e a noche oscura a que se referem São João da Cruz e os místicos ingleses do século XIII, designa um estágio superior ao da luminosidade cósmica, pois antecede imediatamente o conhecimento de realidades divinas em modo presente e direto. Se, num plano cósmico, o preto designava apenas uma privação, ou ausência de luz, no plano da espiritualidade pura ele simbolizará a superabundância da luz divina, que é a luz da luz, e que, para os olhos humanos, é treva . Seguramente o traje preto dos sacerdotes está ligado a este simbolismo. Mas não se trata de um simbolismo unicamente cristão, pois o encontramos também na espiritualidade islâmica — a faixa preta que simboliza "o Abraão do teu ser", nas escolas sufis — e também no taoísmo,

por exemplo no ideograma do I Ching que se chama “O obscurecimento da inteligência”.

Do mesmo modo, o mais alto conhecimento, a pura intelecção das essências eternas, sendo de natureza puramente interior e espiritual, ultrapassa os limites do “mental”e, por isto, do ponto de vista estritamente humano, não é um conhecimento : é uma ignorância, a docta ignorantia do Cardeal de Cusa, a “pobreza de espírito”, a ciência ocultada aos doutores e revelada aos pequeninos, a sabedoria divina que é loucura aos olhos humanos. Do mesmo modo, este simbolismo da ignorância não é unicamente cristão, pois está no centro da espiritualidade islâmica, onde, se a principal hierofania é um Livro, o Profeta a quem ele foi transmitido era precisamente... um analfabeto.

O simbolismo da privação pode ir bem mais longe, e nos seus mais altos graus ela se transforma em extinção. A grande Santa Catarina de Siena ouve Jesus dizer: “Eu sou Aquele que É. Tu és aquela que não é”. São Paulo “já não vive”: é Cristo que vive nele. Na espiritualidade islâmica encontramos, por exemplo, o verso do sufi Jalal-ed-Din Rûmi : “Sou a luz efêmera que se extingue no corpo da luz eterna”.

Evidentemente, todos estes simbolismos só têm sentido quando encarados sob o ponto de vista das inversões de significado na passagem de um plano a outro, segundo a regra de que “os últimos serão os primeiros”.

Por efeito colateral e indesejado da mesma inversão, tais simbolismos da privação, representando os mais altos graus de realização, se são os menos compreendidos, estão certamente entre os mais populares e citados.

Como são citados sem nenhuma consciência do seu significado verdadeiro, vêm tingidos de uma vaga coloração alegórica e até humorística (“os santos eram loucos”, diz Madre Miriam), que pode resultar numa inversão da inversão, isto é, uma literalidade catastrófica. Então o símbolo é confundido com a coisa simbolizada, e se, no plano da realização espiritual, ele era um instrumento de elevação do intelecto, no plano da pura fenomenalidade psíquica ele se transformará numa ferramenta da anti-espiritualidade e do rebaixamento geral das consciências .

Claro, um símbolo é essencialmente aquilo que simboliza, mas isto não quer dizer que o seja também no plano da fenomenalidade empírica. Um retardado mental é essencialmente um símbolo da sabedoria suprema, justamente porque perto desta a ciência humana é um balbuciar de deficiente mental; mas isto não quer dizer que, na sua individualidade concreta, ele seja efetivamente um sábio. Do mesmo modo, um crime pode simbolizar o amor divino (a morte de Cristo não é o sacrifício feito por Deus pela redenção dos homens?), mas isto não quer dizer que cometê-lo seja um ato de amor. Um leão pode simbolizar o poder monárquico, sem que monarquia alguma tenha jamais retirado um leão do zoológico para instalá-lo no trono .

Embora tudo isto seja, quando explicado, bastante óbvio, a mentalidade moderna parece tender a fomentar, de modo aparentemente deliberado e perverso, a confusão entre estes dois planos, valorizando a privação, a deficiência, a loucura, o desvio e o crime no plano da existência completa, como se fossem possibilidades superiores ignoradas pelo homem normal; como se este devesse ser, necessariamente, e por força de sua própria normalidade, um filisteu mergulhado na superficialidade e no inautêntico, embebido em torpe orgulho e hipocrisia; e como se ele devesse, para

corrigir tal pecado, envergonhar-se de não ser nem doente, nem tarado, nem assassino, nem louco. Sugere-se, mesmo, que é por humildade e caridade cristã que ele deveria tornar-se tais coisas, já que toda boa qualidade pessoal humana é motivo de humilhação para os que não a têm, e portanto um pecado para os que a possuem .

Quando a defesa da religião revelada é posta no mesmo plano da defesa de uma freira que dá à luz às escondidas e estrangula o próprio filho, podemos imaginar que esta confusão de planos está institucionalizada como uma convicção inabalável, como um dogma das ideologias contemporâneas.

Será exagero, diante disto, crer nas advertências, seja de um Berdiaev ou de um Guénon, seja do Papa Paulo VI, sobre o arqui-inimigo que já se levantou de há muito no horizonte, e cuja sombra se propaga por mais de um quadrante da Terra?